



TITLE:

M・ブーバーにおける社会と国家： 彼の社会思想の基礎

AUTHOR(S):

堀川, 敏寛

CITATION:

堀川, 敏寛. M・ブーバーにおける社会と国家: 彼の社会思想の基礎. キリスト教思想と国家・政治論 2009, 2008: 89-99

ISSUE DATE:

2009-03

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/74746>

RIGHT:

キリスト教思想と国家・政治論 近代/ポスト近代とキリスト教研究会

2009年3月 89～99頁

M・ブーバーにおける社会と国家 彼の社会思想の基礎

堀川敏寛

はじめに

著書『社会と国家のあいだ』(1950)の位置

ブーバーが彼の宗教社会主義思想をまとめた著作『ユートピアの途』と同じ年に刊行された著書が『社会と国家のあいだ』である。『ユートピアの途』にて、ブーバーは主として空想的社会主義者と呼ばれる諸思想家らの分析を通して、地域社会主義やユートピア社会主義について論じた。ドゥブラヴァは、ランダウアーのアナーキズムからブーバーを解釈し、「宗教哲学者ブーバーの政治的陳述の基本には、共同体的生活(グループ生活)がある」(Erhard Doubrava: *The Politics of the I-Thou. Martin Buber, The Anarchist, The Gestalt Journal Press, 2001*)と言う。ブーバーが国家よりも、人々の共同体に親近感を持っていたのはランダウアーの影響が考えられるであろう。ランダウアーは、我々社会主義者が欲するものは、強制力の結果としての連合ではなく、自由な精神と自ら決断する個人から生ずる連合である、と述べるが、まさにブーバーは強制力に代わるものとして自由に活動する諸々の社会的構成体の連合を考えていた。彼は、理想とする社会形態を地域の共同体村落らの連合体に、またそれらが経済的に結びつく協同組合制度に見ていた。

ただ『ユートピアの途』では、彼の理想としたその構想が何に起因しているのか、未解決のままであった。その点、同年に刊行された『社会と国家のあいだ』では、彼がヘブライ語聖書の預言者理解や中国の老荘思想解釈を初めとして、その多くを西洋の政治・社会思想家を取り上げていた。つまり本著においてブーバーの社会構想は、彼なりの西洋政治思想史解釈に大きく関連していることが分かったのである。よって今回の報告書では、『社会と国家のあいだ』(1950)の中でブーバーが取り組んだ「国家」と「社会」の分析を紹介する中で、ブーバーが望んだ社会形態がどういったシステムで運営され、導かれるのかを検証したい。そしてそれは彼のシオニズム運動の中で、理想とされる社会形態を理解する手がかりともなるのである。というのもブーバーの社会思想は、それをパレスティナの地に実現する具体的社会の構想と密接につながっているためである。

ラッセルの権力とブーバー社会思想の基礎:(I, S.1006)

本著の冒頭でブーバーは、バートランド・ラッセルの『新しい社会的分析』(1938年)を紹介する形で論考を始める。そこでラッセルが、「権力は社会科学の根本概念である」と明

記したことを、ブーバーは「社会的原理が政治的原理と混同されている」(I, S.1006)と感じた。というのもブーバーに言わせれば、非政治的な社会構成体 (Sozialgebilde) のどれ一つをとってみてもこの要素は決して基本的なものではない。相互に結びついているということ (Miteinanderverbundensein) またある連合体 (Verband) や社会 (Gesellschaft) をともに形成しつつあるということは、全ての社会的構成体にとって基本的要件である。そこから仲間集団 (Gesellung) の形成を服従により、共同性 (Gemeinschaftlichkeit) を支配により、図式的に言い換えれば、水平的なものの構造を垂直的なものの構造によって代置することは適当でない、とブーバーは考えるのである。このラッセルの言葉を提題として挙げることで、ブーバーは、人間のあらゆる協同生活 (Zusammenleben) は、この政治的原理と社会的原理との問題的な協同作用 (Zusammenwirken) の上に立脚していると述べる。そして彼は思想史を概観する中で、各思想家による社会と国家の分析を解釈することによって、自らの主張を展開するのである。

プラトン : (I, S.1007)

プラトンは『ポリティア』の中で、ポリスの成立をまず「分業」(Arbeitsteilung) という社会の原事実から演繹し、諸々の職業に「監督者」という支配者の職業をほとんど目につかぬように付け加えている。それによって支配と被支配、強制手段を意のままにする者とそれに従属する者とに二分するというという、すぐれて政治的な役割分割が、一挙に単なる分業という無害な性格を帯びるに至っている。

ただしここで注意を払わねばならぬ点は、彼が対話の中で「生成の途上にあるポリスを心の中に観ずる」という課題を提起し、彼の監督者階級、カーストは、歴史的現実としてのポリスに属するのではなく、彼のユートピア思想に属するものであったことである。そこでは市民層のあいだで支配される者が支配する者になり、選ぶ者が選ばれる者になる不断の交替が存在し、また官吏の被選挙権と罷免権が抑圧的な官僚制という感じを起こさせなかったために、自由な市民にとって支配者と被支配者との区別がほとんど認められないような、政治共同体が考えられていたのである。この共同体は、強固な奴隷制度によってすべての市民たちを私的な経済活動を営みながらも議会活動に参加することを可能ならしめているものである。

だがこのプラトンが取り入れた監督者階級は、現実には他の被支配的社会に対する支配的社会という純然たる政治的關係性の中にある共同体の残余であり、ブーバーはここから「社会的原理と政治的原理との混同は古代オリエントのほとんど全ての帝国で見られ、国家的な共同構成体 (Gemeinschaftsgebilde) と非国家的なそれとを区別するいかなる萌芽も見いだされ得ない」と語る。明らかにそれは事実上、非国家的な共同構成体には何らかの自立的存在も発展も許されていなかった。

老子：(I, S.1008)

古代オリエントの中で、社会的原理と政治的原理が混同されていない唯一の例外を挙げらば、それは二つの文化が併存していた古代中国である。それは宮廷を中心して、軍隊、官僚組織、公職についた文人層を基礎として築かれた国家的都市文化と、もっぱら村落共同体(Dorfgemeinde)を基礎とする農村的文化であり、前者は政治的歴史的であり、後者は非歴史的な、ただ四季とそして生まれては死んで行く人類に不変の自然的リズムによって規定された本来の社会的な文化である。

「老子」の教説の基礎においては、個人と国家(帝国を構成する個々の国家)とのあいだに二つの純社会的構成体、家と共同体が置かれている。それに反して都市文化に根ざす儒教はこの両者のうちただ家だけ、つまり家族だけが残されていて、この家族は村落共同体と違い、その都会的形態のために完全に国家に適合していた。

これとよく似た社会形態は、古典古代ではアテネのポリスにおいて見られる。そこでは著しく成熟した社会的原理がきわめて深く政治世界に浸透し、この政治生活と完全に融合したため、一方では市民の集会は社会の催しと多くの特徴を共有しており、他方では家族は共同体の生活の中に退いていて、自主的結合団体(Vereinswesen)は強固に形成されはしたが真の自律性を獲得するに至らなかった。

アリストテレス：(I, S.1009)

このことと関連して、プラトンにおいては国家と非国家的諸連合体とのあいだに、厳密な区別はまだ為されなかった。国家すなわちポリスは、社会すなわちコイノニアと完全に合致していたためである。

老子の時代から二世紀後に、アリストテレスは国家と個人とのあいだに家族と共同体を置いた。その際彼は、共同体なる言葉のもとに老子同様に村落共同体を考えていたのだが、種々様々の協同組合(Genossenschaft)がこの共同体に加わることとなった。そして彼は国家をコイノニアの一種として特色づけ、それを全てのもののうちで最も高度のもの、他のあらゆる共同体を包括するものと名づけた。この最高のものに対して、他の諸集団は一方ではその単なる前段階として、他方では国家の目的のための手段と見なされたのである。ここでの国家の概念は、ブーバーが使ってきた社会と言う概念、つまり一定の国民全体の内部でのあらゆる種類の社会の統一体と同一視されている。

またアリストテレスは、人間は単に政治的共同体のためだけに生存しているのではなく、家族のためにも創られていると明白に表現している。彼にとってポリスはコイノニアの完成されたものであり、人間の協同生活はこのポリスにおいて初めてその意味と目的を見いだされる。というのも家族や共同体や協同組合らあらゆる種類の団体が結びつけられたものがポリスだからである。

最後に、アリストテレスがコイノニアとして認めているあらゆる連合体(Verbände)のうちで、彼は「家族」を分業過程の原初的小単位として認識していた。家族だけが国家の

基礎となるものであり、ポリスの中へ吸収されるべきものと決定されている村落共同体はなんら永続的な意味を与えられず、協同組合はただ国家の内部にその場所を持っているのみによってその意義が与えられたに過ぎない。これは老子から孔子へと展開されたような思考過程、すなわち中央集権的国家による吸収、とそれに抵抗する社会構成体を排除する規制的思考が一人の哲学者の思考の内部で実現されているのである。

ストア学派 : (I, S.1010)

古代のアリストテレス以後における思想も、政治と社会の両原理の概念把握に関する上記の欠点を克服することはなかった、とブーバーは言う。それはコイノニアという共同性 (Gemeinsamkeit) の代わりにソキエタスという社会 (Gesellschaft) を用いたラテン語の概念もなんの欠陥除去を為しえなかった。キケロにとって国家はソキエタスであるばかりでなく、そのまま市民社会でもある。当時、大小あらゆる種類の連合体の中に現れる社会性は、それらあらゆる形態の中で存在しており、それらすべての中に協同作業 (Zusammenwirken) という同一の原理が支配していた

ストア学派はこの方向を最も遠くまで推し進め、この学派の後期にマルクス・アウレリウスは「われわれは協同作業のために生まれたのだ」と述べることによって、アリストテレスの定義を特殊の社会的なものに改めた。つまりこの時期に、普遍的ヒューマニズムの理想が公式化されて行くのである。それをストア学派は「人類社会」(societas generis humani)、「大ポリス」(Megalopolis) など呼んだ。そしてキケロは普遍主義の実現をローマ帝国の中に見いだそうと試みたのである。

ブーバーはこの新しい概念は血と肉とを棄て去ってしまっていると考える。プラトンの国家は、やはりポリスを基礎にして構想されたものであった。ところがその後百年経ったゼノンの言う「唯一の生活様式と唯一の国家秩序」はすでに一つの高尚な感情であって、現実の内に残存するものは少ない、とブーバーは言う。

イスラエルの預言者 : (I, S.1011)

ちなみにブーバーが考える現実的な普遍主義、人間に与えられた諸々の力でもって実現できる普遍主義と言え、イスラエルの預言者のそれ以外には存在していない。国民的社会を、その組織形態を無化することなく、それを治療し適切に創造し、そしてそれらの達成でもって社会の連合を目指したのが、イスラエルの預言者達の普遍主義である。

彼は『精神の探求と歴史的現実性』の中で、プラトンの理想とする国家と比較する形で、「預言者と権力」についてイザヤを取り上げて論じている (I, S.1065)。そこでイザヤはプラトンのように権力を人間の所有物としては信じなかった。権力は人間が神の代官として神から委託された務めを果たすために、人間に貸し与えられたもの、と彼は捉えていた。したがってもしも人間が神のこの権力を悪用するならば、権力が人間を破滅させる、と彼は聖書のサウルを例に挙げて述べている。反対に預言者は如何にして人間に下った「精神」

(主の霊)を受け入れるかが大切である。権力の座にある者は、沈黙の中で彼に問いかける者、それに向かって彼が応答しなければならない者に対して責任がある。イザヤは自分を権力なき精神の人と自覚していた。ブーバーが考える預言者の本質は、権力を持たずかつ権力なき者として、権力者たちに立ち向かい、イザヤが7章で布さらしの野へ至る大路上でユダヤの王アハズに対して行ったように、権力者に対して主に答える責任を引き起こすことにある。

ブーバーはこのことが預言者の役割の特別な社会学的意味の基礎となる (ibid.)。言う。イザヤはアイデアを持たず、彼にはただ使信があったのみである。彼はなんら打ち立てるものを持たず、持つものはただ声を大にして人々に告げることのみであった。彼が叫ぼうとするものは、批判と要求であった。それらはイスラエルの民衆と王に、目に見えない神の支配(祭司政治とは違う神政政治)をリアルに認めさせることに向けられた。イザヤの批判と要求とは、社会にすなわち人間の協同生活に向けられたものであり、ブーバーに言わせれば「ひとり権力なき者(預言者)のみが、真の王の意志を国家に向かって語り告げ、民衆と為政者の双方に、この意志に対する共同の責任に心するよう促すことができる」(I, S.1066)のである。預言者がこうしたことを為し得るのも、彼が現在の歴史の種々なる虚妄を看破し、潜在する様々な危機を認識するからである。預言者的精神とは、プラトンのそれのように普遍的・無時間的な観念的真理を所有しようとは思わず、常に一つの「状況」に対する使信を受け取るだけである。それだからこそその言葉は、幾千年を経た後にもなお民族の歴史の様々な転変する「状況」に対して語りかけるのである (I, S.1068)。

このように預言者の持つ現実性とは、彼らが現在の状況に立ち入って批判し要求することであり、彼らは社会の現実改革のために決定的な力を持っていたのである。また預言者が語る使信は、現実の状況から出てきたものであるが、それが民族史における様々な状況に妥当するという点で、現実的かつ普遍的なのである。

中世キリスト教 : (I, S.1011)

中世キリスト教は、目指された統一的人間性を、あるときは「人類の普遍国家」(res publica generis humani)すなわち世界国家と呼び、他の時は「普遍教会」(ecclesia universalis)すなわち世界教会と名づけることによって、一方ではストア派の普遍主義の根本概念をキリスト教化された形態において受け入れた。十四世紀の直観的な思想家ウィリアム・フォン・オッカムは「全人類は一つの民族である。死すべき人間たちの総体が、お互いに共同体を保持しようと欲する人々の、一つの共同体である」と言い、あらゆる個別的連合体はこの共同体(communitas)の部分として認められた。

ただしブーバーは、中世キリスト教思想は、決して社会的なものと政治的なものとのアリストテレス的混同を超えることはなかった、と言う。その理由は、確かに法律の概念形成に際してその時代に栄えた組合団体(Korporationswesen)については考慮が払われたが、非政治的な連合体それ自体の社会学的認識が形成されなかったためである。それどころか

それら連合体は理論的に国家の内に包含され、現実的には国家に従属せしめられ、ギールケの表現を借りるならば国家を通してのみただ協同生活は表現されるに過ぎなかったのである。

その後、後期ルネッサンスのドイツの法律学者アルトウジウス（1603年頃）の『ポリティカ』において初めて、国家に対する非政治的諸連合体の独自の権利のために進撃を企てる思想が出現した。確かにここでもまた、すべての構成体（Gliederungen）は、個人と包括社会（umfassende Gesellschaft）とのあいだにあるのではなく、アリストテレスの場合と同じく個人と国家とのあいだに置かれている。したがって諸々の非政治的連合体と国家とのあいだにはいかなる種類の区別も認められず、それらの連合体の各々は相対的な自律性を持っているのに対して、国家は独占的な主権を持っている。ただし国家主権はこれらの非政治的連合体の自律性を「打破することのできない砦」（ギールケ）であって、国家はこの特殊な社会的連合体に属している固有の権利を傷つけることは許されなかった。

つまりこの時代において、グロチウスが公式化した「不滅永遠の社会」やアルトウジウスの言う「複合都市国家」のような名のもとに「団体の中の団体（consociatio consociationum）」を形成したのは社会ではなく国家であった。しかしこれらの集団すべてがこのように相互に結合され、相互に手を携えたものとして現れたこと、これは社会学的認識において決定的に新しいものを意味している、とブーバーは評するのである。それは古代において見られなかった新しさである。むしろこの新しいものも無制限の国家権力の理念によって、二百年に渡り圧倒されるのはあるが（I, S.1012）。

ホッブズ：（I, S.1012f）

ホッブズの思想体系において特徴的なことは、中間的な構成体は原理的に見いだされ得ないということだ。彼にとって国家を形成するためのいかなる段階も存在しない。というのも組織されていないばらばらの個人が、互いに争い合うという恐怖から、互いに結合して（vereinen）国家を形成するためである。

そしてこの結合は全ての人々の意志を、唯一の集団の意志に服従させることをその本質とする点において、ブーバーは否定的に解している。ホッブズは彼の著書『市民論』の中でその集団を、家（civitas）あるいは市民社会（societas civilis）と表現している。ブーバーは自分が知る限り、近代思想においてここに初めて「市民社会」の概念が現れたのであり、この概念は十七世紀末にロックによって反覆され、十八世紀にはアダム・スミスの『正義についての講話』、ファースンの『市民社会史論』によってさらに発展せしめられ、十九世紀にはヘーゲル哲学の中に、またローレンツ・フォン・シュタインの社会学の中に、「国家に対立するもの」として見いだされるようになる。つまりホッブズの時代に、市民社会という近代的の第三階級が勃興したのである。

だがこの市民社会という概念は、ホッブズにおいては国家と全く同一視されている、とブーバーは言う。確かにホッブズは社会的な原理を、与えられた所有権の承認と保全のた

めに行う個々人の間の自由契約という形で知ってはいた。その際、国家（リヴァイアサン）は未だ完全に現実化していないもの、と彼は考えていた。テニエスは、ホップズを「国家が市民の全活動を規定し、全ての意志が唯一最高の意志にしたがって方向付けられる場合に、この概念は完全なやり方で実現される。このようなものとして実現されない限り、国家の中にはまだ社会が存在している」（S.1012）と解釈した。それは言い換えるならば、完成の域に達した国家は社会の最後の残余をも抹消してしまうことに他ならない。そして今日「全体主義国家」と名づけられているものは、まさにこの完全なる国家と著しく類似すると言えよう。ホップズは社会的原理、市民社会の概念を考えながらも、それらは結局国家的原理の中に解消されるものであったのだ。

ルソー：（I, S.1013）

ルソーは『社会契約論』の中で、社会契約と法的な統治機構の制定とを正しく区別することができたのではあるが、本著の根本概念である「一般意志」の中では政治的原理と社会的原理が混同されている、とブーバーは言う。ルソーは「一般意志が明示されるためには、国家の中にいかなる部分社会も存在してはならない」と言う。それは言い換えるならば、国家に対立しては、大小様々な諸々の社会から構成されるいかなる社会も存在してはならない、したがってそこにおいて協同作業と協同生活の共通目的のために集まる個々人の多種多様な自発的結合、共同体の生きた本質がそこにおいて示されるところの真の社会的構造を保持するいかなる社会もその存在を許されない、ということである。さらに諸々の社会の自由な建設が抑制されない場合は、国家の目的と計画とによって完全に規定されている社会を創設することによって、それら諸々の社会の活動範囲を制限すべきである。そして自由な諸々の社会が、規制された不自由な社会よりも決して強くなならないように配慮すべきだ、と彼は言うのである。

サン・シモン：（I, S.1014f）

フランス革命では、絶対的に自由な国家はその内部にいかなる団体（Korporation）をも容認してはならないと、1791年の国民公会の決議にて、団体権が廃止された。他方、ロシア革命から生まれ発達した「市民社会」の出現によって、国家と社会とを対置させる試みが可能になった、とブーバーは考える。

国家と社会とを区別する試みの一つは、サン・シモンに由来する。ブーバーは彼を、天才的なディレクタントと呼び、彼の改革計画を導き（Führung）方の相違に基づくと考ええる。それは「社会的導き」ないしは「運営」（Vervaltung）と、「政治的導き」ないしは「統治」（Regierung）という二つの導き方によって、社会と国家の相違を考えたのである。

サン・シモンはこれら二つを明確に定義しているわけではないが、前者の「執行の力」（Administrativgewalt）は、導きの特殊な条件と任務において与えられている技術的前提によって制約を受けている。他方、「統治の力」は、もっぱらその都度他の諸要因との量的

な力関係によって制約を受ける。サン・シモンが経済的文化的生産活動の担い手と考えている社会は、それが組織づけられている限り、運営されるのである。そして国家は統治される。また彼は、国家的利害の指揮を社会的生産活動の領域における選ばれた有能者と熟練者たちに委ねた上でこの少数者に運営的性格を与え、他方政治的諸官庁には防衛と安全保障の維持だけを残す、というように国家の導きを「分割」するよう提案した(I, S.1015)。

ヘーゲル : (I, S.1015)

社会的なものと政治的なものとのあいだの他の区別は、ヘーゲルによる市民社会一般と国家一般との対比にある。ただ彼において両者は対立するのではなく、社会は家族と国家とのあいだに位置している。それは相対的に全体的で統一的なるものと、絶対的に全体的で統一的なるものとのあいだに、社会は不完全で不統一な多様体として存在し、形体と形体とのあいだの無形体なるもの、近代世界の一種の産物、諸々の個人の組織体として存在している。各人が相寄って協同するのは、それぞれが他人を手段として自己の目的に利用するからに他ならない。多数の個人が集まっているところの諸々の集団と階級は、当然ながら対立状態にあるが、社会はこれらを克服する能力を持たない。ただ国家だけがこの対立を克服することができるのである。ヘーゲルにとって国家とは「社会的窮境の調停者」である。国家の実質 (Substanz) は、社会のそれのように個別的利益ではなく、普遍性と統一性であり、その根本は「意志として自らを現実化する理性の力」にある。彼による両原理の区別は、ホッブズを再び思い起こすような国家の賛美に帰結する。

ブーバーはこのヘーゲルの理解に対して、真の協同組合的感覚、連帯性、相互扶助、誠実な同志的精神 (Kameraderie)、社会事業への活発な情熱が欠けており、すなわちそれは創造的な社会的自発性が全く欠如していると評価する (I, S.1016)。

シュタインとマルクス : (I, S.1016f)

社会学の立場は近代的階級闘争の社会を考えており、今日サン・シモンとヘーゲルとの統合を試みた人々は、科学的社会学の創設者ローレンツ・フォン・シュタインと科学的社会主義の提唱者マルクスであるが、両者はこれら二人の思想家の遺産を相続することはなかった。

シュタインにとって、国家と社会とのあいだの対立運動は、あらゆる民族の内的歴史の全体内容であったが、彼は哲学的抽象化によって国家に優位性を与えている。ただし具体的現実の把握において、彼はコンフリクトによってかなり震撼している社会を肯定し、このような社会こそ彼の関心事であった。したがって社会的現実についての科学は、シュタインと共に始まる。それは多くの人が考えているようにコントからではない。シュタインは社会を単に人間の葛藤の主たる舞台と見なしており、国家の導きを社会的生産活動の指導者に引き渡すというサン・シモンの信条を共有することはできなかった。また彼はもっとも完成された国家の克服し統一する機能についてのヘーゲルの見解を理解しようとした

が、失敗に終わった。

ヘーゲルの思考を学んだマルクスは、上部構造と言う性格を持つ国家の機能に反対し、最終段階が独裁者になる道を経て、階級なき社会を準備し、やがては自身がその中で解消するごとき一つの新しい国家を構想した。それは従来の国家に取って代わるものである。

マルクスは、高度に中央集権的な全てを包括し全てを規定する革命的国家だけしか認めていない。そのような国家は社会的原理のためにいかなる余地も与えず、自由な社会を完全に吸収してしまう。このような国家が消滅するのは、ただ終末論的幻影における自由な社会の内部においてのみである。そこからブーバーは、確かに社会主義運動はマルクスとともに始まるが、そこでは社会的原理はただ最終的な目標設定として存在するにとどまり、現実の実践的構想の中では存在しないのである。

結び：

本著の結論部で、ブーバーはあらためて「今日、社会学は依然としてソーシャル (sozial) 原理と政治的 (politisch) 原理のあいだの関係性 (Verhältnis) の問題に直面している、ただしこれを社会 (Gesellschaft) と国家 (Staat) とのあいだの関係性と混同することは許されない」(I, S.1017) と、問題を提起する。彼はタルドの言葉を引用し、政治的色彩を帯びることの無いような社会的 (gesellschaftlich) 活動の形態は存在しないけれども、諸々の社会的形式 (Gesellschaftsformen) と諸々の国家機構 (Staatsinstitutionen) とを、この二つの原理と結晶として、明確に区別して理解しなければならない、と言う。その際重要なことは、統一性 (Einheit) と多様性 (Vielheit) との関わり (Beziehung) にかんして、両方の領域のあいだにある構造的差異を認識することである。

ある民族共同体の社会は、単体 (einzelne) からではなく、諸々の社会から構成されており、しかもコントが考えたように家族からだけでなく、種類、形態、範囲及び動態に関して極めて異なった様々な社会と集団から、サークル、結合体 (Vereinen)、協同組合、自治団体 (Gemeinde) などから構成されている。社会はそれらの単なる総体や包括体であるだけでなく、それらの実質 (Substanz) であり、本質 (Essenz) である。これらの構成体は社会の中に含まれている。がまたそれと同時に、この社会はそれらすべての構成体の中にあり、そしてそのどれ一つとして最深部においてはこの社会から離脱することはできない。社会がその効力を発揮するのは、社会・同盟的 (sozial-föderativ) な領域の中においてであり、諸々の社会の単なる併存 (Nebeneinander) が共存 (Miteinander) へと変更しようとする限りにおいて、また諸々の社会のあいだにあらゆる種類の結合と提携とが発展する限りにおいてである。それはちょうど社会が道徳と慣習によって個々人をその生活形態において近づけるように、社会は諸々の社会間の接触と相互関係に作用を及ぼすのである。

しかし問題は、社会が多種多様の諸集団のあいだのコンフリクトを抑制することはできない点にある。社会は、分裂（auseinander）や敵対（gegeneinander）を互いに向き合う（zueinander）よう向ける力は持っていない。社会は共同のもの（das Gemeinsame）を育成することはできるが、義務を負わせることはできない。それを為しえるのはただ国家のみであり、国家がそのために用いる諸々の手段は、もはや社会的なものではなく、政治特有のものである。（I, S.1018）

それでは社会は、無政府状態の中で、諸集団や諸構成体を導き、運営することはできないのであろうか。否。ブーバーはサン・シモンの社会思想に大きく依る中で、「社会的領域における運営」（Verwaltung）つまり与えられた技術的条件によって限定され、その限界を逸脱すると失効する処理能力によって、政治に代わる指導・運営が為されうる、と考える。それは諸民族のあいだに存立している無政府状態（アナキー）の代わりに、原料の運営や、加工方法の決定、そして世界市場の統治に関する諸国民の協同作業が実現するならば、初めて社会は自らをそれ自体として設立する能力を与えられるのだ。

この社会領域における「運営」と対置されるのが、「政治的領域における統治」（Regierung）である。これは技術的にではなく、いわば「憲法上」限定されている処理能力のことを指す。それは状況の変化に伴い限界も移動し、それどころか全く消滅するものである。ここではいかなる支配形態も与えられた条件が必要とする以上の権力を所有している。政治権力とはまさにこの処理能力を超えたものである。

政治的原理は社会的原理との比較において常に与えられた状況が必要とするより強力である。そこから社会的自発性の持続的な縮小が結果として生ずる。一民族のソーシャルな活力も、また同様に文化的統一性と自主性も、ともにこの自主性の度合いに大いに依存している。よってこの自主性を政治的原理の圧迫からできる限り解放して強めることができるか、という問いがよく提起されるのであり、人々は政治的権力の分散化が望ましいと指摘してきた。実際に、相対的な自律性が、一地方、一地域の共同体に与えられることが多ければ多いほど、それだけ一層社会的エネルギーが自由に発揮されるための場は拡大する。そこで問題なのは、「分権化の中央集権化」ではなく、「いかなる領域で、意のままにする能力（Depositionsfähigkeit）を分権化する程度を、現存しているその程度よりも大きくすることが許されるか」ということである。そしてこの境界設定は、変化する条件に応じて、繰り返して変更され、更新されねばならない（I, S. 1019f）。

しかし、権力の「配分」（Verteilung）というこの変更のほかに、「自己建設の途上にある一つの社会のために、できるだけ多くの統治を運営に移行させるという意味で、権力の本質が前進的に変化するよう努力がなされねばならない」（I, S. 1020）と、ブーバーは考える。つまりそれは統治的管理（Leitung）と運営的管理との関係が後者に有利に変更されるかということが常に新たに探求されなければならないということである。

サン・シモンによって要請された経済的、文化的に生産性を有する「社会」が、公共生

活の形成により多く関与することは、執行者（Administrator）が支配権を掌握することによって実現され得ない。そうではなく支配なるものがその都度、執行（Administration）に変化することによって実現され得るものである。

著書『社会と国家のあいだ』において、ブーバーはヘーゲルの三分類（家族・社会・国家）におけるような段階的な社会形態として国家と社会を考えていない。彼が構想していたものは、国家に代わって社会的構成体を運営する形態としての社会である。中世キリスト教世界の社会形態の分析において、ブーバーが目指していたものが包括的社会であったことが明らかになった。それは中間段階のあらゆる「構成体」と最小単位である「個人」らを包括する高次の社会形態を指している。つまり彼が言う「社会」とは、国家の下位段階に位置するものではなく、国家に代わってその機能を支配や統治ではなく、運営や導きとして引き受けるものに他ならない。その社会は、諸々の社会や、諸団体・構成体らを運営し導く「連合体」「結合体」である。つまり何か権力を持った実体的なものではなく、それぞれの構成体が互いに結びつき、連携をとったネットワーク状態をブーバーは求めている。

本論文における「社会的なもの」の概念を類型すると以下ようになる。

- 大：社会（Gesellschaft）、包括的社会、非政治的連合体（Verbände）、自主的結合団体（Vereinswesen）、コイノニア、ポリス
- 中：あらゆる構成体、純社会的構成体、共同的構成体（Gemeinschaftsgebilde）、団体、家族、村落共同体、協同組合
- 小：個人

参考文献

- WERKE, *Erster Band, Schriften zur Philosophie*, München Kösel Verlag, Heidelberg Verlag Lambert Schneider, 1962. （I, S.）と表記
- ・ Zwischen Gesellschaft und Staat (1950)
 - ・ Die Forschung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit (1951)